

Repensando a Lusofonia: uma leitura a partir de África

Eduardo Felisberto Buanaissa
Universidade Pedagógica de Maputo

Não há cultura humana que não se fundamente
em profundas trocas de alma.
(Mia Couto 2003)

Primeiras palavras

O presente ensaio responde à seguinte pergunta: qual foi (e será) a contribuição das *africanidades* na (re)formação da Lusofonia? A nossa pesquisa problematiza a formação da Lusofonia tendo especial interesse pela forma como as africanidades participam na sua “génese” histórica, de um lado sob ponto de vista do *cronos* (χρονος), que pretende ser o *espelho* de como os eventos se desenvolveram no tempo, e de outro, do termo *kairós* (καιρός) ou o momento oportuno, que pretende ser a busca do sentido dos actos que constroem a *humanidade* da Lusofonia nos nossos dias. Esta reflexão é, sobretudo, fruto de um trabalho de pesquisa sobre africanidades realizado em 2010, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no Brasil. Para além disso, ela é também fruto das profundas conversas e lucubrações que temos vindo a desenvolver junto do pai da filosofia moçambicana, Severino Ngoenha.

O pensar sobre a contribuição das *africanidades* na formação da Lusofonia nos vai remeter a reflectir (junto do historiador e filósofo brasileiro Estêvão Martins, na sua obra *Cultura e poder*, de 2002) sobre os contornos da cultura como um factor dinâmico da acção, formação e transformação humana, que enquadra e altera as relações sociais, ingressando forçosamente na equação do poder como factor decisivo da construção da história. Aliás, se esta equação de poder for pensada como a relação de poder defendida por Michel Foucault, então, cada membro da CPLP (e não só) terá de participar, activamente, na construção de uma história comum pelo aperfeiçoamento da liberdade, que em Severino Ngoenha (1993) é vista como fulcro da nossa historicidade.

Se quisermos ser mais precisos, poderemos dizer que as ditas africanidades têm hoje (e tiveram antes) uma participação na história do mundo, de uma forma geral, e na história da Lusofonia, de uma forma particular, através de uma certa imbricação involuntária da sua essencial natureza de contribuição, por intermédio daquilo que Valentim Mudimbe procurou chamar de *The Invention of Africa* (1988), uma vez que todo seu discurso tem sido escondido por detrás de uma ideia de “história precária”. Aliás, esta ideia fora mesmo defendida por importantes cientistas sociais, como foram os casos de Hegel, de Montesquieu, de Levy Bruhl, ou mesmo de Lévi-Strauss, só para citar alguns nomes.

Esta forma de imbricação da história das africanidades foi legitimada na medida em que tudo o que se constituía em formação discursiva, que não fosse ocidental, era relegado para o plano do *inferior*, e por isso passava a ser desnecessário e sem pertinência científica, e sobretudo humana. Todavia, cumpre-nos afirmar, sem correr riscos de engano, que o renegar da história das africanidades para o último plano da *axiologia humana* estava preso não à natureza da forma a que ela se apresentava (ligada ao discurso essencialmente da oralidade, dos contos, dos mitos, etc.) mas, sobretudo, ao interesse ocidental em continuar na dianteira de uma imagética humana perfeita, pelo menos se comparada à humanidade africana. Ou seja, se o africano apresentava um discurso ou uma filosofia, ou ainda uma construção socialmente aceitável na comunidade dos vivos, este discurso tinha que passar pelo tribunal do discurso ocidental (a chamada legitimidade científica, completamente imbricada na construção da história universal) e só poderia ser legitimado como aceitável, importante e fundamental para o progresso, na *conditio* de uma construção mascarada ao discurso ocidental, e por via de consequência, esquecida a sua gênese nas ditas *africanidades*.

Todavia, a nós nos interessa ver parte dessa realidade, no sentido de pensar sobre as contribuições das africanidades na abertura de novos horizontes para a construção do mundo, de um lado, e de outro, de modo mais importante, a contribuição que cada cultura de qualquer parte do mundo dá, na linha da interculturalidade, para o avanço da nossa humanidade nas *pistas* da liberdade.

Em outras palavras, vamos nos concentrar em ver, como África foi contribuindo na formação da Lusofonia. Escolhemos o espaço lusófono, de forma propositada, exactamente pelo facto de fazermos parte deste espaço geopolítico (no sentido mais abrangente da palavra) e sabermos por consciência que a sua história não tem recebido a atenção que deveria ou

que poderia ter recebido por parte do mundo intelectual, pelo menos em relação à maneira como ela se tem evidenciado, não se destacando, por exemplo, os processos de transformações sofridos na língua portuguesa, nalguns costumes, modos de ser, tipos de alimentos, manifestações artísticas, maneiras de pensamento, posições religiosas, entre outros aspectos. Embora estes não sejam os elementos centrais da nossa reflexão, os seus conteúdos serão abordados nas entrelinhas desta.

Assim, pretendemos fazer despontar os denominados “faróis da Lusofonia” para uma realidade ligada aos valores civilizatórios africanos na sua formação que, aliás, se circunscreve a uma base intercultural bastante importante que até hoje tem sido negada ou relegada a um plano inferior na formação da Lusofonia, especialmente no âmbito das *artimanhas* da nova forma de “diabolização” da humanidade: isto é, a governabilidade neoliberal. Neste sentido, pensamos que existe na Lusofonia um espaço de diálogo interessante entre as nossas histórias políticas, quanto à participação das culturas Bantu e Ioruba na emergência de um espaço de desenvolvimento sociocultural comum (Ngoenha / Buanaissa 2012). Todavia, a contribuição destas *africanidades* é somente simbólica, na medida em que são assumidas “unicamente” como representantes de vozes culturais diversas, que pura e simplesmente não tiveram espaço suficiente para reivindicarem o seu direito de participação activa na história global.

Como defendemos anteriormente, esta nova história *χρνος*, pela sua dimensão *καιρός*, toma uma extensão de um mundo partilhado que pausa (ou que se fixa) sobre uma *linguagem* comum, não por ser uma herança colonial, todavia por ser escolha política e histórica, de aceitar uma diversidade cultural no interior das fronteiras nacionais, regadas por uma axiologia cultural, que hoje encontram na língua portuguesa o regadio ideal face a governabilidade neoliberal. Com esta forma de pré-ver uma reforma da Lusofonia, assumimos a escolha, a necessidade ou se quisermos, a acção, de melhorarmos a *conditio* da nossa humanidade ligada às grandes mudanças da nossa época, que sempre existiram nestes últimos anos, e que sobretudo são caracterizadas por uma enorme velocidade, quer no plano nacional, quer (e sobretudo) no plano global. Esta velocidade se associa à prolongação dos sentidos humanos nas áreas da informação e da comunicação ou nas descobertas dos recursos naturais nos territórios africanos, entre outros aspectos. Por isso, é fundamental ter presente que, num futuro próximo ou longínquo, como defende Gaston Berger (2004), quanto mais rápidas forem as mudanças, mais forte deverão ser as luzes dos faróis.

Enquadramento conceptual

Para compreendermos a nossa reflexão, dois termos devem ser colocados em evidência, a saber: africanidades e Lusofonia, e estes, devem ser vistos de forma dialéctica.

Pois bem, por africanidades entendemos, as raízes das diferentes manifestações culturais no mundo que tem origem africana. Ou seja, nos referimos aos modos de ser e estar de diferentes grupos culturais que se espelham na África ou que dali emergiram. Neste sentido, por exemplo, as culturas Bantu e Ioruba já não mais serão simplesmente as possibilidades de pensar a África, de forma isolada, mas apresentar-se-ão como representações de todos aqueles que se ligam a estas manifestações culturais. Aliás, se olharmos para a emergência das culturas Bantu, veremos que elas migraram da zona que hoje é conhecida como Camarões, para a região subsaariana de África, há já quase 4.000 anos atrás. Posteriormente, parte da cultura Bantu migrou para Portugal e Brasil, no âmbito dos processos de escravatura e colonização. O mesmo se pode dizer da cultura Ioruba, na qual tal confirmação é dada quando se olha para os grupos culturais que até hoje, de forma relativamente “declarada”, assumem a sua pertença dessa cultura, como são os casos de algumas regiões do Brasil, de Angola, da Nigéria, do Togo, do Benim, entre outros lugares.

A ideia de lusofonia surge frequentemente associada a um conjunto plural de significados que combina ideologias políticas, relações interestatais, interesses económicos, questões linguísticas e identitárias [sic], entre outras, resultando daí uma dificuldade em se delimitar conceptualmente o que se designa por lusofonia e espaço lusófono (Medeiros 2006: 1).

Nesta linha, para Fontes (2005), a ideia de que a Lusofonia fosse encarada mais como a qualidade de se ter uma “cultura portuguesa” se apresentaria como um reducionismo de abordagem, pois ela, mais do que isso, está inicialmente associada à qualidade de quem fala português e encontra nesta língua uma pátria. Assim, lusófono será todo aquele que na língua portuguesa encontra uma comunidade fraterna de irmãos, com valores semelhantes e comuns ou pelo menos equivalentes. A Lusofonia não pode servir simplesmente para legitimar a visibilidade dos países que a compõem no mundo. Deve, porém, se tornar um espaço de produção de riquezas e desenvolvimento para os seus membros e, sobretudo, para o mundo em geral. Ela tem que deixar de ser um refúgio unicamente do imaginário (Baptista 2000: 5). Aliás, na Lusofonia cada nação membro tem o seu

próprio imaginário. Quer dizer, o imaginário lusófono tornou-se plural e diferenciado e

é através desta evidência que nos cabe, ou nos cumpre, descobrir a comunidade e a confraternidade inerentes a um espaço cultural fragmentado, cuja unidade utópica, no sentido de partilha em comum, só pode existir pelo conhecimento mais sério e profundo, assumido como tal, dessa pluralidade e dessa diferença (Eduardo Lourenço citado por Baptista 2000: 5).

De facto, o verdadeiro diálogo lusófono nem sequer começou. Todos dizemos falar a mesma língua, mas até agora só estivemos a ‘dizer coisas’ sem comunicar verdadeiramente (Baptista 2000: 6).

Aplicando a concepção de uma renovação da história, Baptista (2000) afirma que

estamos ainda na pré-história da constituição de uma comunidade lusófona pois que cada cultura que a compõe tem ainda de recuperar a sua memória e história próprias, reencontrar o sujeito que lhe é próprio (Baptista 2000: 8).

Ora, o relacionamento existente entre os países da Lusofonia, estabelecido há já vários séculos, apresenta-se como o “berço” da Lusofonia. Neste sentido, nos mais diversificados modos, foram surgindo iniciativas de unidade, que mais tarde culminaram com a criação da comunidade lusófona.

Sem dúvidas, a ideia de Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa surgiu de considerações de natureza linguística e histórico-cultural. Neste sentido, o aspecto linguístico corporizou e sublinhou a ideia da Lusofonia. Aliás, nas palavras de Victor dos Santos, “a CPLP constitui a expressão institucionalizada do mundo lusófono, convencionalmente formalizada pelos respectivos estados membros” (Santos 2005: 75).

Ora, isto já é um facto a importância da Lusofonia como vector de projecção estratégica internacional. Baste lembrar o Fórum que se realizou poucos anos atrás em Macau (2012), para facilitar a cooperação económica entre a China e os países de língua portuguesa. A língua portuguesa foi escolhida por uma entidade terceira como o elo cultural comum a uma série de países.

A CPLP foi constituída em Lisboa a 17 de julho de 1996, reconhecendo explicitamente a importância da língua portuguesa e a experiência acumulada durante anos de intensa relação, como realidades legitimadoras da vontade política comum. Foi neste sentido que, segundo Victor dos Santos, os Estados se propuseram conjugar iniciativas para a promoção do desenvolvimento económico e social dos seus povos, e para a afirmação

e divulgação cada vez maior da língua portuguesa. Aliás, isto começa a adscrever-se ao contexto da governabilidade neoliberal, o que nos leva a sublinhar o facto de que

[a] defesa da lusofonia transcende, no entanto, a sua área de concretização específica, devendo ser perspectivada numa dimensão de transversalidade relativamente às áreas da cooperação multilateral e da concertação político-diplomática internacional dos estados membros” (Santos 2005: 75).

Todavia, a defesa da Lusofonia também pode contar com o seu alargamento em relação ao espaço territorial da CPLP, reconhecendo-se que a “ projecção internacional” da língua portuguesa deverá constituir interesse nacional permanente dos Estados membros, numa perspectiva de projecção estratégica e de influência geocultural globalizante. Neste sentido, ela já deveria começar a pensar em desassociar-se da sua concentração (talvez aparente) dos factores linguísticos e histórico-culturais comuns, enquanto elementos fundamentais e potenciadores da coesão da base aglutinadora dos fundamentos de coerência da práxis e das dinâmicas internas da organização. Para sustentar isso, basta olhar, por exemplo, para a adesão da Guiné Equatorial à CPLP, mesmo que não exista de forma evidente elementos tradicionais de ligação linguística e cultural entre aquele país e os restantes membros da CPLP. Porém, a CPLP também deve sublinhar-se como um fórum da autodefesa, apoiando-se na consciência das contribuições económicas que tal “empreendimento” possa trazer, contribuições estas adscritas a uma constante renovação das políticas culturais e económicas externas por parte dos países membros.

O que queremos mesmo com a Lusofonia? Para responder a esta interrogação vale a pena lembrar as palavras de João Domingues, que afirma que “as novas comunidades linguísticas têm, no seio da globalização, o papel de moderadoras, de reconciliação entre o nacional e o mundial, de espaços de identificação e de convergência de ideias” (Domingues citado por Santos 2005: 134). Já Baptista (2000: 10) acrescenta o facto de que

a questão da lusofonia, como de resto acontece igualmente com a francofonia, só pode ser adequadamente dilucidada num contexto mais vasto que é o da nossa actual cultura mundializada, a braços com a, porventura, mais profunda crise que o pensamento ocidental já viveu, situação cultural e espiritual que tem sido comumente designada por pós-modernismo, pós-humanismo, pós-cristianismo ou pós-colonialismo.

Neste sentido, o conceito de Lusofonia que se pretende discutir só pode ser percebido se for adscrito à complexa história global dos nossos dias. Ainda na linha de Santos (2005),

[e]m termos de política externa, trata-se da gestão de um encontro de culturas e de um contexto político-diplomático e negocial, caracterizado pela dinâmica entre competição e cooperação, pela dialéctica entre constrangimentos e oportunidades, nas mais diversas instâncias e circunstâncias relacionais, num ambiente onde actores muito diversificados se debatem pela aquisição ou pelo aumento das capacidades de exercício de influência no plano internacional” (Santos 2005: 84).

Aliás, a análise dos desenvolvimentos políticos internacionais contemporâneos permite verificar que os realinhamentos políticos, económicos, diplomáticos e estratégicos determinados pelas exigências inevitáveis das interdependências crescentes, e pela presença de novos actores e factores condicionantes, pressupõem a potenciação das capacidades relacionais baseadas em coerências específicas e em lógicas preferenciais, de expressão cultural, bem como a criação de novas formas de intervenção, assim como modalidades e instrumentos de acção.

Santos (2005) acrescenta que nos nossos dias vale a pena nos perguntarmos sobre que realidade pretendemos nós designar com o termo Lusofonia? E o que nos leva a fazê-lo? Ora, com Eduardo Lourenço (1983) a questão é tida em dois sentidos, a saber: primeiro, o pilar da língua, para além da extrema diversidade da língua de “Camões” no espaço lusófono, o que é um fenómeno natural no contexto das transformações das “linguagens” de cada comunidade; segundo, e sobretudo, o facto da língua portuguesa ter diferentes acepções (em termos de importância) nos países de língua oficial portuguesa.

Assim, a primeira acção a ser feita para a construção da Lusofonia seria a tomada de consciência da diversidade histórica, cultural, simbólica e imaginária dos Estados membros da Lusofonia, sem que se caia no domínio do relativismo ético e cultural, onde afinal, tudo se equivale e nenhum projecto vale verdadeiramente a pena ser sonhado, e muito menos concretizado. Neste sentido, a Lusofonia deve ser assumida, então, como um vector estratégico e específico da afirmação e projecção dos seus membros no panorama internacional. Nesta senda, ela deve possibilitar aos indivíduos a participação na vida sociopolítica e económica nacional e internacional, acompanhando assim, como faróis bem acessos, as grandes velocidades transformacionais que o mundo de hoje enfrenta.

As africanidades na sua direta relação com a Lusofonia Constatação *in loco*

Na pesquisa que realizamos no Brasil, tivemos a oportunidade de analisar e discutir, dentre vários aspectos, o conceito de cultura (ameríndias, europeia e, principalmente, africanas). Procuramos reflectir sobre sua genealogia e seus efeitos de poder, caucionados pela pretensão da verdade universal. Para tal, foram levadas a cabo no Rio Grande do Sul um conjunto de actividades empíricas durante dois meses. Estas actividades foram desenvolvidas nos seguintes termos: visitas a “locais históricos” (Memorial do Rio Grande do Sul, Mercado Público de Porto Alegre e o Quilombo¹ de Casca no Município de Mostardas), algumas sessões de filmes sobre um suposto Brasil empírico (com ênfase em afrodescendência ou elementos indígenas), palestras sobre educação e cultura em Moçambique e Cabo Verde em escolas e municípios do Rio Grande do Sul, e seminário sobre acções afirmativas, que se configuravam numa espécie de *discriminação positiva*. Sendo assim, vamos destacar algumas constatações a que chegamos:

O documentário *Notícias de uma guerra particular*, produzido no Brasil em 1999, cuja produção é de Kátia Lund e João Moreira Salles, representa um conflito armado entre a polícia e os denominados “bandidos”, conflito associado à criminalidade vivida nas favelas. O que mais me chamou atenção foi o facto de a maior parte dos criminosos serem de cor negra, descendentes de escravos vindos de África. Nos seus depoimentos, alguns dos criminosos alegavam praticar o crime como forma de conquistar respeito na comunidade e na sociedade em geral, como forma de conseguir recursos para subsistência de suas famílias e comunidades. E isto se dá como reacção a ausência de assistência social e educativa por parte do Estado. Seja qual for a justificação, por mais ilegítima que ela seja, consegue-se perceber pelos relatos dos seus antecedentes de vida (uma história de pobreza extrema), que o crime acaba sendo usado como capa da pobreza, ou se preferirmos, como capa do esquecimento à que suas condições de existência foram relegadas, tanto pelo Estado (membro da Lusofonia) como pela sociedade e pela mídia, por intermédio de uma cultura ocidental dominadora, cuja

¹ Quilombo é um termo usado no Brasil e em outras partes do continente americano para designar o local em que viveram e vivem os descendentes dos ex-escravos fugidos dos seus “donos”, na altura da escravatura no Brasil. Os seus moradores são denominados de quilombolas.

tarefa foi seduzir o modo pacífico e alegre do ser africano.² Desta forma a “afirmação” dos seus valores culturais africanos é ignorada (quase que excluída em termos ontológicos), ou então, colocada no subterrâneo das hierarquias dos valores civilizatórios que teleologicamente fazem do Brasil o Brasil que se conhece.

Já no documentário *Atlântico negro: na rota dos orixás* (produzido e dirigido por Renato Barbieri, no Brasil, em 1998) é retratada a importância do continente africano na construção da sociedade brasileira, mostrando algumas semelhanças existentes entre parte de África e parte do Brasil. Dentre estes laços, destacam-se a religiosidade, a musicalidade, a fala, os hábitos alimentares e a estrutura familiar.

Da famosa obra de Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala* (1933), é possível constatar a contribuição dos ameríndios e dos africanos (estes principalmente) na formação da sociedade brasileira. Freyre chega mesmo a dizer: “mas nenhuma influência foi maior que a do Negro” (Freyre 1980: 354), mostrando com isso a importância que os afrodescendentes tiveram na formação do povo brasileiro, de forma particular, e da Lusofonia, de forma mais abrangente.

No livro de Alberto da Costa e Silva, publicado em 2003, cujo título é *Um rio chamado Atlântico – a África no Brasil e o Brasil na África*, são destacados vários ensaios que se debruçam sobre as relações históricas entre o Brasil e a África atlântica, tratando da ida dos negros africanos para o Brasil. O autor aborda também as relações político-culturais entre o Brasil e África desde o século XVI ao XIX, e procura mostrar que existia muito em comum entre estas duas realidades neste período. Fala da história dos escravos regressados a África, que levaram consigo valores do Brasil implantando-os deste modo em África. Estes valores estão ainda visíveis, insistimos, na dança, na música, na alimentação, na fala, na religião, etc.

Darcy Ribeiro apresentou, especialmente no seu livro *O povo brasileiro*, publicado em 1995, as matrizes que constituem o Brasil, apresentando assim a contribuição dos ameríndios (principalmente), dos africanos e dos portugueses na formação do Brasil. É aqui, por exemplo, que se vê casada a “triade cultural” estabelecida pelos europeus (portugueses), africanos (Bantus e Iorubas) e americanos (ameríndios). Aliás, Darcy Ribeiro defende nesta obra a ideia de que não se pode menosprezar a importância indígena na formação do Brasil.

2 Veja-se, para esta afirmação, a obra de Sodré (1988).

Por fim, mas não por último, visitamos a comunidade quilombola de Casca, no município de Mostardas, ao Sul do Brasil, no âmbito do Programa de Convivências com as Comunidades Rurais. Constatou-se que este quilombo é habitado maioritariamente por descendentes de escravos africanos que obtiveram as suas alforrias e também concessão de terra (a qual habitam agora) pela ex-proprietária de nome Quitéria Pereira de Nascimento, cujo testamento conferia a posse de terra aos seus ex-escravos. O que se afigura interessante é que a comunidade se considera toda ela como uma grande família, manifestação típica dos povos Bantu, que também se consideram uma grande família. O mais surpreendente, ainda, foi ouvir brasileiros cujo local de nascença é o Brasil, e que nunca tiveram nenhum contacto físico com a África, afirmar repetidas vezes que são africanos. Para além disso, nota-se que a maior parte dos seus hábitos culturais já não estabelecem uma “relação de necessidade” com os hábitos culturais dos africanos atuais, como se pode constatar facilmente nas músicas, nas vestes, na língua, etc. Mas todavia, não se esqueceu o passado comum que liga os diferentes rumos que estas culturas foram tomando.

Da visita ao Memorial do Rio Grande do Sul, apreciamos exposições sobre a história do Estado. Nesta história destaca-se que, quando os africanos chegaram ao Rio Grande do Sul, participaram em conflitos militares por eles desconhecidos. Destaca-se também que a palavra quilombo é uma palavra Bantu que significa “povoação”. Nesta visita percebemos também a “não manifestação ou a não visibilidade” de valores africanos na formação do Brasil, o que nos levou a concluir que uma certa elite brasileira faz com que o negro não consiga afirmar a teleologia das condições de sua génese, muito a propósito de uma concepção da superioridade do branco ligada à “sedução” da autenticidade cultural dos negros. Daí, fomos levados a fazer emergir três linhas de reflexão, a saber:

1ª linha: atendendo que os africanos que foram trazidos ao Brasil, tendo encontrado por lá os portugueses e os ameríndios, partiram das mais diversificadas “cosmogonias africanas”, e que chegados ao Brasil, foram rigorosamente separados dos seus compatriotas e misturados a outros indivíduos, cuja única fonte de aproximação era a cor da pele (pois até os idiomas falados eram diferentes), como será possível justificar a existência de valores de cultura africana na formação da brasilidade, de um modo específico, ou da dita Lusofonia, de um modo geral? Atendendo à inevitabilidade do sincretismo cultural que esses processos de migrações e encontro com os outros (ameríndios e europeus) possibilitam, não se teria

criado um novo paradigma de uma *Lebenswelt* de um grupo em que novas formas e padrões de conhecimento se destacariam como humanos e não necessariamente africanos?

2ª linha: partindo do pressuposto de que o principal local de habitação do escravo trazido de África era mais a senzala do que propriamente a casa-grande (pois era na senzala que viviam a maioria dos escravos), colocamo-nos automaticamente na condição de reflectirmos sobre o facto de que, embora a cultura é tomada como factor da acção, formação e transformação, alterando deste modo as relações sociais, esta relação se dava entre africanos. Aliás, as possíveis ressignificações da cultura dos escravos, nesta linha de pensamento, tinha toda uma base para continuar sendo africana, ou seja, embora sincrética, continuava tendo como ponto de origem o espaço geográfico chamado África.

E daí, a *3ª linha:* se pode procurar estabelecer um enquadramento dessas *africanidades* dentro do espaço geográfico donde os escravos provinham. Nesse caso, o já citado filme *Atlântico negro na rota dos orixás* permite-nos recordar que os escravos regressados do Brasil para África não mais conseguiram se enquadrar como africanos, chegando mesmo a ter filhos e netos que se assumiam brasileiros nascidos em África. Face a isso, podemos perceber as formas totalmente relacionais entre as diferentes culturas que hoje conformam, pelo menos em termos parciais, a Lusofonia.

Todavia, ainda existe, de facto, a necessidade de se aprofundar, já sob prismas de teorização, sobre a maneira como a África poderá continuar a fazer parte desta história de reformação da Lusofonia aqui proposta, enquanto espaço de “convivência” de culturas “negra, branca e ameríndia”.

Desencobrir os valores civilizatórios africanos na formação da Lusofonia poderá constituir uma base de integração dos seus Estados membros, em termos de solidariedade e humanidade. Aliás, poderá colocar a Lusofonia, em termos culturais, políticos e económicos, cada vez mais perto de África para, por intermédio do diálogo e cooperação, resolverem problemas relacionados com a pobreza e as dificuldades existenciais dos seus cidadãos. Discutir a formação da Lusofonia, seja sob qual for o ponto de vista, remete-nos a reflectir profundamente sobre o conceito de cultura e, consequentemente, a possibilidade de que tal cultura, seja ela qual for, tem de desviar o arsenal do carácter social vigente para um determinado curso comportamental pretendido pelos poderosos manipuladores das culturas. Assim, torna-se adequado continuar a reflectir sobre a influência Bantu e Ioruba numa desejada reformação da Lusofonia, reflectindo também sobre

as manifestações da cultura ameríndia e europeia dentro do espaço das *africanidades*. Tudo isso para saber discernir e diferenciar o que é africano do que é ameríndio ou europeu, mas não como tentativa de criar oposições em termos de contribuições, e, sobretudo, para não desviar os particularismos advindos da aliança intercultural, e, desse modo, poder estar em condições de justificar o *corpus* das constatações teóricas sobre as *africanidades* levadas a cabo por vários pensadores do âmbito dos estudos interculturais e da África.

Constatação teórica³

V. Y. Mudimbe apontou no *The Invention of Africa* (1988) e, mais adiante, no *The Idea of Africa* (1994) que, depois do século xv, fixou-se uma ideia de África que permaneceu dominante durante vários séculos, como continente das mais profundas negatividades em comparação à cultura ocidental. Mesmo se podemos distinguir épocas, amplitudes diferentes, se estabelece uma relação constante da África com a Europa, que esta engendrou unilateralmente ao longo da sua história. Severino Ngoenha (1993) chega mesmo a ver esta relação como característica da identidade ocidental, enquanto permite ao ocidente, no momento de mudança da sua história, se definir dentro de uma nova relação de exclusão, onde a Europa se constrói historicamente numa relação de alteridade com a África. Como já referidos, os dois factos maiores nos quais se estabelece esta relação intercontinental são o tráfico atlântico e a colonização. Do ponto de vista europeu, estes dois eventos a longo termo constituem factores fundamentais do que geralmente é considerado como a emergência do ocidente moderno. Eles são, por conseguinte, eventos centrais da história ocidental e traços característicos da sua cultura.

Com Severino Ngoenha, constata-se que ao longo destes tempos a Europa escravagista e depois colonial produziu uma enorme quantidade de discurso sobre a África, cujo conjunto constitui o que Mudimbe (1988) chamou de *gnose* africana, um conjunto epistémico pelo qual intérpretes e

³ Estas constatações são fruto de intensos debates com Severino Ngoenha e das reflexões que ele desenvolvia aquando da elaboração do seu mais recente livro, *Intercultura: alternativa a governabilidade biopolítica?* (2014).

analistas europeus usaram sistemas, categorias e conceitos dependentes da epistemologia ocidental. A *Gnose* africana, que é uma suma dos discursos ocidentais sobre a África, é um pseudoconhecimento, através do qual todas as projecções do ocidente moderno sobre a África foram legitimadas como factos. Eles tornaram difícil, ou quase impossível, toda e qualquer apreensão da vida africana, independentemente das premissas que lhe foram conferidas. De acordo com os seus interesses, o ocidente fixou o sentido, as normas de interpretação, os métodos de análise, – numa palavra, o *locus* epistemológico da África. O africano viu-se destituído durante todo o período colonial da sua identidade e da sua autenticidade. É assim que se produziu para o africano (quer Bantu, quer Ioruba, quer qualquer outro) uma imagem de si no espelho do ocidente.

Mas na segunda fase desta relação euro-africana, quer dizer, no tempo da colonização, a produção da *Gnose* africana sofreu mudanças significativas. Enquanto até ao século XVIII a África era essencialmente um objecto imaginário, o movimento colonial, por sua vez, teve que se apoiar sobre um conhecimento mais preciso, que tinha um valor estratégico, em outras palavras, sobre um conhecimento científico. De outro lado, acompanhando o movimento da conquista colonial, encontramos uma outra instância de produção de discurso sobre a África, que vai constituir uma outra fonte de saber etnográfico: trata-se da missão cristã, responsável pela evangelização de África sob a autoridade colonial.

Porém, existe um outro movimento de pensamento contrário, que defende uma compatibilidade possível entre as tradições africanas e a modernidade ocidental. Isto é, a capacidade dos africanos, a partir dos seus substratos culturais, de escolherem selectivamente na modernidade ocidental aqueles elementos que lhes permitem engrenar no processo de desenvolvimento, baseando as suas escolhas numa certa modernidade existente. A premissa imprescindível deste raciocínio pressupõe, primeiro, que exista um substrato cultural ou filosófico nas *africanidades* capaz de ser identificado e capaz de servir de base de preferência, e, em segundo lugar, conjectura que a modernidade pode ser dividida em partes, o que pode permitir às culturas africanas, a semelhança dos mercados, fazer escolhas de produtos que lhes interessam e, ao mesmo tempo, abster-se, ou até rejeitar os elementos de modernidade que lhes parecem inadequados, ou mesmo perniciosos.

Com Severino Ngoenha, vemos que os corolários deste processo de hegemonia neoliberal fazem-se sentir sobretudo pela progressão de violên-

cia. Violência que em primeiro lugar se exterioriza pelo facto de que 90% das populações africanas não conseguem satisfazer as suas necessidades de base, em termos de alimentação. A pobreza e a violência simbólica, que este processo acarreta consigo, fazem com que o número de crianças de rua aumente, o número de mendigos aumente e ainda o número de pessoas sem habitação, sobretudo jovens. Ao mesmo tempo emerge uma classe económico-política, exibicionista e indiferente à sorte dos demais. As prioridades económicas e dos investimentos dão prioridade aos grandes grupos económicos e às grandes multinacionais (em Moçambique, são exemplos disso a Vale, a Mozal, a Rio Tinto, a Rivers Deile, a Nadarco, entre outras), onde as elites económico-políticas aparecem como parceiras e principais beneficiários de tais investimentos, em prejuízo de pequenas e médias empresas e do crescimento geral e económico das populações.

Para resolver isso, na visão de alguns filósofos, alega Ngoenha, o pensamento da interculturalidade (que de forma bastante sintética pode ser entendido como *diálogo entre culturas* e a consequente abertura intersubjectiva que se dá através do mesmo diálogo) pode ultrapassar o problema do neoliberalismo. Com a interculturalidade, se criaria um novo espaço de diálogo. Trata-se de um conceito que rapidamente atingiu áreas geográficas bem diferenciadas, Europa, América do Norte, América Latina, Ásia e África. Estas diferenças geográficas simbolizam também compreensões diferentes do que a interculturalidade significa, diferentes métodos da aproximação e diferentes objectivos. Neste sentido, a interculturalidade poderia ser vista e considerada como um avanço moral da humanidade. Ora, segundo Aimé Césaire (1983), as elites da Europa, depois de ter praticado a escravatura no marco do colonialismo, teriam acabado por condenar todas as formas de racismo e de discriminação e teriam deixado de fazer trapaça com os seus próprios princípios, especialmente a partir dos anos 1920, pois teve em conta o culturalismo dos EUA e as consequências da Segunda Guerra Mundial. Hoje, quando um imigrante é injustamente expulso, espancado, aprisionado, maltratado ou discriminado, são as organizações humanitárias do próprio país (igreja, ONGs, partidos políticos com maior sensibilidade social) que se levantam para defender esta vítima, confrontando-se mesmo, às vezes violentamente, com as forças governamentais e militares de seus países, que no fundo mais do que se preocuparem em defender pessoas, procuraram sempre defender o neoliberalismo.

África face a governabilidade neoliberal

Com Ngoenha podemos entender o neoliberalismo como o mecanismo pelo qual a vida dos sujeitos se torna objecto directo de instituições internacionais específicas. De um lado, tem-se práticas discursivas, e de outro, o facto de tais intervenções e tais discursos se colocarem como um modelo de racionalidade, que permitiria conferir sentido à vida dos sujeitos, só enquanto portadores de interesses económicos. Todavia, a partir da década de 1960 conheceu-se o nascimento e a expansão de filosofias que alguns hermeneutas e historiadores chamaram de contextuais. Tratava-se da filosofia latino-americana, e mais concretamente ligada a esta investigação, da filosofia africana. Ngoenha acrescenta que, quer o pensamento filosófico africano, como comprovam as críticas de Towa, Eboussi-Bolaga, Hountondji ou a etnofilosofia de Tempels, Kagame e Senghor, bem como a desconstrução histórica, a visão exógena e etno-céntrica do pensamento sobre o oriente de Edward Said e sobre a África de Mudimbe, atestam uma estreita ligação à uma visão *crítico-desconstructivista*, por se oporem a um tradicional pensamento oriental e africano, cujos pressupostos contribuíram na legitimação do domínio e da violência praticadas pelas sociedades do norte em relação aos povos do sul. Este processo de *desconstrução* vai da crítica à elaboração do saber nos campos do direito internacional público, oriundo da *ius inventiones* de Cristóvão Colombo, *ius* que tem a sua legitimação teórica na escola de Salamanca, por eminentes académicos como Suárez e Victoria, entre outros. Isto também ligando-se ao campo da teologia, com a manipulação exegética das escrituras, a fim de legitimar o processo da opressão dos índios e a escravatura dos negros.⁴ A desconstrução de um racionalismo filosófico, que fez do oriental e do africano a alteridade perante ocidente, cuja compreensão e interpretação eram subordinadas a uma visão hegemónica e etnocêntrica que o ocidente tinha, levou a caracterizar o dito diferente como primitivo, bom selvagem, cuja civilização estaria hegelianamente fora da história. É importante entender que as filosofias extraeuropeias de matriz africana interculturais não se limitam a um processo desconstrutivo crítico, daí mesmo a sua importância. Elas trazem consigo, também, tentativas de respostas alternativas aos modelos da biopolítica. A filosofia africana, segundo Ngoenha, tem como paradigma o conceito de

⁴ Basta lembrarmo-nos do histórico debate de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas.

liberdade, isto no que diz respeito às condições histórico-sociais, das quais tais pensamentos e filosofias necessariamente emergiram. Ora, as circunstâncias pelas quais os ditos orientais, africanos ou americanos vão fazer emergir a génese do seu pensamento são circunstâncias de opressão, de escravatura, com finalidades de legitimação. Assim, o africano, por exemplo, é uma criação e invenção ocidental. Todavia, emergiu em África, sobretudo no século xx, esforços de intelectuais que procuraram mudar esta imagem dada a África. Com a filosofia de Kwasi Wiredu (1996) poderemos chamar a isto de descolonização mental. Fundamentalmente, a descolonização mental é uma tentativa de reconceder espaços de liberdade, a nível epistemológico, ao pensamento não europeu, sem necessariamente cair numa espécie de afrocentrismo, e, ao mesmo tempo, defende o melhoramento de vida e a consequente redução da discrepância de seus níveis, verificados no interior de cada Estado e, sobretudo, na relação Ocidente-África.

Esta discrepância dos níveis de vida, das possibilidades de acesso à educação e aos bens materiais, faz-nos teorizar a necessidade de uma concepção de interculturalidade, que não seja meramente um diálogo Norte-Sul. Porém, que esteja em condições de envolver até mesmo os participantes do interior do Norte e também do Sul, numa relação dialéctica.

Severino Ngoenha lembra-nos a reacção de Spivak (1999) quanto a esta questão. Para esta autora, a construção de um pensamento alternativo ao neoliberalismo só pode acontecer se prestarmos atenção não só às estratégias de dominação, mas também à maneira como os subalternos elaboram e transformam as suas próprias representações sociais, partindo das suas necessidades, as quais emergem no interior de percursos de subjetivação específica e local e atingem estruturas identitárias e tradições desconhecidas e estranhas às ocidentais.

Por sua vez, a filosofia intercultural, sobretudo com os trabalhos de Mudimbe, tem interesse particular para o tema em curso, na medida em que identifica nas representações de alteridade construções da tradição europeia. Com efeito, a pós-colónia africana não é espaço onde simplesmente sobrevivem e se reelaboram o que estava na base da ideologia colonial, mas é também o lugar onde a racionalidade biopolítica cria novas subalternidades e inventa concomitantemente novas formas de soberania que já não são ligadas ao Estado, ainda que dependam directamente do imperativo da exploração de recursos, sem controlo possível da parte das colectividades locais. Os países da Lusofonia, como Brasil, Angola e Moçambique, só para apresentar alguns exemplos, não fogem deste caminho.

A África actual remodela espaços de pertenças e de identidades, modifica a percepção dos espaços onde se realizam as trocas culturais e económicas, põe ao ser novos limites, reais ou imaginários, que de um lado permitem digerir o acesso selectivo dos sujeitos à esfera da cidadania, da vida decente, e por outro, conduzem à criação de enclaves em que predominam a violência bruta e o extermínio indiscriminado. Aliás, o pensamento africano tem-se dedicado a criar modelos de racionalidade alternativos aos oferecidos pela racionalidade neoliberal, aos quais se pede a estruturação de formas de resistência locais (os saberes das *africanidades*), mas também universalizáveis (filosofia *Ubuntu*, que apregoa a famosa ideia sul-africana do *I am because we are*), em relação a destruição do espaço político, compreendido como um espaço de partilha e de decisões colectivas sobre o justo e o injusto.

A reformação da Lusofonia a partir da interculturalidade

Vários países africanos, para não falar da África inteira, sofrem estritamente as imposições das instituições globais, sob ponto de vista político, no sentido mais abrangente da palavra. Ora, se com as formas de racionalidade unicultural a África ainda permanece sem poder dizer algo ao mundo, ou seja, sem poder tomar parte nos grandes “concílios ecuménicos neoliberais”, então ela se remete à condenação de subdesenvolvimento e, consequentemente, de injustiça. Um “ponto de fuga” para a superação deste problema seria, por exemplo, adoptar a ideia de justiça defendida por Marta Nussbaum (2013) e retomada por Severino Ngoenha (2014), que enforma que o critério para determinar se um ordenamento político é justo seria aquele constituído pelo facto de que todos os elementos a ele associados tenham a possibilidade de se autorrealizarem. Em outras palavras, será justo o ordenamento que dará a todos a possibilidade de escolher um tipo de vida compatível com a própria realização pessoal como seres humanos autónomos. Se tratará, por outro lado, de analisar as teorias de justiça que provêm do âmbito da filosofia intercultural e que se põem como ponto de partida para uma nova definição do universal humano, mas também das condições de possibilidades de novas relações entre o Norte e o Sul.

Neste contexto, as teorias de Kwasi Wiredu (1996), acrescenta Ngoenha, são importantes e pertinentes, pois elas propõem a fundação de uma

ética que se baseia em alguns traços universalmente humanos. Só dessa forma se poderá estabelecer um critério de distinção universal entre o justo e o injusto. Assim, deve-se tomar em consideração a existência de formas de participação democrática (e não imposições) baseadas no consenso, as quais são muito mais pertinentes para vida societária e permitem uma forma de resistência contra a governabilidade biopolítica. Esta governabilidade neoliberal atual apresenta formas de violência extrema, maiores ainda do que as da época da escravidão ou do colonialismo mais rigoroso, em que os negros e africanos foram os principais objectos de experimentação das novas formas de domínio e de exploração dos novos territórios.

Se, de facto, o conceito de justiça parece estar associado ao conceito de interculturalidade pelo seu potencial democrático inerente, é útil pensar com Ngoenha e Castiano (2011) sobre a interpretação que faz a concepção de justiça *Ubuntu* como um modelo possível de reconciliação, não só nas sociedades sul-africanas, mas extensivas também a outras sociedades (como a lusófona, só para apresentar um exemplo). Assim seria possível reforçar-se os tecidos sociais interafricanos, o que permitiria, aliás, uma ulterior resistência as penetrações neoliberais e também reforçaria a concepção de justiça através da ideia do contrato social, tendo Moçambique como ponto de partida, mas também sendo extensível a outras partes do mundo.

Com isso, a interculturalidade pode-se apresentar como uma boa base para a contribuição das *africanidades* na reformulação da Lusofonia, uma vez que, se as *africanidades* (Bantu, Ioruba) se “ubuntuizarem”, isto é, se materializarem justas, haverá em si uma possibilidade de parte da Lusofonia ser justa, o que possibilitaria um alargamento de influências de um espírito de justiça através da interculturalidade no interior da Lusofonia. Este pensamento pode parecer a primeira vista trivial, mas adscrevamo-nos ao ponto abaixo, para, de facto, encontrarmos possíveis respostas para uma Lusofonia que estaria em condições de trilhar pelos caminhos da justiça.

Interculturalidade e globalização: qual Lusofonia?

Postas as constatações anteriores, verificamos que, ou a Lusofonia está servindo a interesses aquém do desenvolvimento da humanidade e, por isso, é uma instituição neoliberal que deve ser combatida, ou ela não está cumprindo fidedignamente o seu papel de projecção estratégica dos seus

Estados membros. De uma ou de outra forma, se a quisermos manter viva no contexto de desenvolvimento dos seus Estados membros num espírito de justiça, ela deve ser reinventada. Aliás, como afirmamos antes, ela existe para potenciar a participação estratégica dos seus estados membros neste mundo global do neoliberalismo que, paradoxalmente, tende a “manter” a Lusofonia como uma instituição defeituosa que, no mínimo, não consegue resolver os problemas de parte dos seus membros (países africanos). Isto implica dizer: se, de facto, somos contra o neoliberalismo, pelo menos como ele se apresenta agora, então, cumpre-nos reinventar o conceito de Lusofonia.

Assim, num plano ideal, a Lusofonia seria assumida como um espaço intersubjectivo, onde os sujeitos envolvidos se uniriam “simplesmente” pelo seu interesse de cooperação humana (e não de competitividade) para o melhoramento das suas condições existenciais e de justiça. Aliás, toda vez que o mundo se torna global, a Lusofonia também deverá ser global, no sentido de ser um espaço em que qualquer ser humano possa ter a capacidade – por intermédio da interculturalidade – de formar parte dela sem se sentir estranho. O único objetivo central da Lusofonia deveria ser o melhoramento das condições de vida da humanidade. Para Victor dos Santos (2005)

[a] globalização inclui uma dimensão processual de reformulação epistemológica induzida pelas novas percepções inerentes, e derivadas do acesso generalizado à informação e ao conhecimento, revelando novas formas de acção coordenada e de cooperação, entre os actores que partilham interesses comuns, expressos na formação convencionada de comunidades baseadas em identidades culturais e linguísticas. Poderemos considerar que se, por um lado, a globalização implica comunicação potenciada, por outro lado, a lusofonia tem estado presente desde o início dos processos de mundialização, promovendo a comunicação entre indivíduos, povos e culturas ao longo de mais de oito séculos (Santos 2005: 87).

Últimas palavras: uma resposta das africanidades (?)

Face à evolução dos últimos acontecimentos globais, a questão que se abre é tentar saber quais são as propostas concretas trazidas pela interculturalidade, não simplesmente das africanidades, mas de uma maneira geral de todas as culturas, para fazer face à hegemonia do neoliberalismo. Ou, se quisermos, como é que os países do sul, por exemplo, os africanos, po-

dem resistir a este processo? A isso junta-se a necessidade, aqui avançada, de uma profunda reforma da Lusofonia. Com Severino Ngoenha (2014), parece-nos óbvio, em primeiro lugar, a emergência de um tríptico contrato.

O primeiro contrato seria cultural. Isto significa que é imperioso que os estados africanos, nas suas constituições, nos seus assentos jurídicos e nas suas políticas, não abandonem nem os elementos oriundos do ocidente, mesmo sob forma de colonização, mas ao mesmo tempo não abandonem, sobretudo, as suas culturas, nos seus valores e no espírito das organizações de suas vidas sociais.

Em segundo lugar, tratar-se-ia da necessidade de incrementar um contrato político que significaria, inicialmente, a priorização de diálogo intercultural e *intra murus*, o que significa um diálogo contínuo na tradição da “palavra africana”, a fim de que toda a dimensão política passe necessariamente pela via do diálogo e do consenso. Se os pressupostos jurídicos ou culturais das nossas constituições e de nossas práticas políticas forem, como têm sido até agora, simplesmente cópias dos instrumentos jurídicos ocidentais, excluem-se, de forma automática, a maior parte das populações que tem pressupostos axiológicos diferentes, e por via disso, os novos estados dão continuidade à esfera da colonização e legitimam as acções das elites detentoras de estado. De facto, seriam representantes da neocolonização jurídica ou política.

Em terceiro lugar, trata-se de fortificar um contrato social que tem que ser continuamente renovado, a fim de que o Estado possa jogar o seu papel de redistribuição de oportunidades e de superação das desigualdades sociais entre os seus cidadãos. Este procedimento tende a evitar políticas de confrontação, de fraccionamento, que fragilizam interiormente os países e abrem campo para práticas de ingerência, com as consequentes hegemónias de grupos internacionais fortalecidos durante a globalização. Uma instituição como a Lusofonia, uma vez reformada, poderia ajudar grandemente para que tal procedimento decorra num contexto de justiça, através da sua cooperação em termos de projecção estratégica.

Estes três contratos – o cultural, o político e o social – permitiriam a fortificação dos tecidos sociais, criando um consenso social que resistiria melhor frente a ingerências externas autoritárias, ao tempo que capacitaria estes países não só para defenderem um ponto de vista ligado à defesa dos seus interesses comunitários, mas, inclusive, de agirem conjuntamente.

Segundo Ngoenha (2014) a resistência aos projectos neoliberais passa infalivelmente pela necessidade de uma união entre os estados, não só no

interior de África, ou da Europa, ou ainda da América, mas, sobretudo, pela união de interesses entre diferentes culturas (esta é a Lusofonia que defendemos) que se aproximem pela partilha de uma história comum, num espírito de justiça como fulcro da liberdade. E isto, torna-se ainda menos difícil de efectivar, se, de facto (como termina o nosso debate com Severino Ngoenha), as nossas elites na Lusofonia deixarem de ser ou de pretendem ser simplesmente económicas, políticas ou intelectuais, e passarem a ser sobretudo, e muito especialmente, elites morais. Assim, a Lusofonia poderá vir a ser um espaço para toda a humanidade, uma humanidade moralmente elitizada, uma humanidade que possa dizer segura e vivamente: *I am because we are!*

Referências bibliográficas

- BAPTISTA, Maria Manuel (2000): “O Conceito de Lusofonia em Eduardo Lourenço: para além do multiculturalismo ‘pós-humanista’”. Comunicação apresentada ao III Seminário Internacional «Lusografias», promovido pelo Centro de Investigação e Desenvolvimento em Ciências Sociais e Humanas da Universidade de Évora, 8 a 11 de Novembro de 2000. <<http://mariamanuelbaptista.com/pdf/OconceitodeLusofoniae-mEL.pdf>> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- BARBIERI, Renato (1998): *Atlântico Negro: na rota dos orixás*. Documentário, 54 min.
- BERGER, Gaston (2004): “A atitude prospectiva”. Em: *Parcerias estratégicas*, 19, pp. 311-317. <http://www.cgee.org.br/arquivos/pe_19.pdf> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- CÉSAIRE, Aimé (1983 [1939]): *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine.
- COUTO, Mia (2003): “Economia - A fronteira da cultura”. Texto apresentado na AMECON – Associação Moçambicana de Economistas (30.09.2003). Em: *macua*. <http://www.macua.org/miacouto/Mia_Couto_Amecom2003.htm> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- FONTES, José (2005): “Novas Identidades: Portugal e a Lusofonia”. Em: CARVALHO, Dulce / VILA MAIOR, Dionísio / TEIXEIRA, Rui de Azevedo (orgs.): *Des(a)fiando discursos: Homenagem a Maria Emilia Ricardo Marques*. Lisboa: Universidade Aberta, 2005, pp. 349-354. <<http://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/368/1/Des%28a%29fiando%20Discursos349-354.pdf.pdf>> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- FREYRE, Gilberto (1980 [1933]): *Casa-Grande e senzala*. São Paulo: Círculo do Livro.

- LOURENÇO, Eduardo (1983): “Crise de identidade ou ressaca imperial”. Em: *Prelo. Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*, 1, pp. 15-22.
- LUND, Kátia / SALLES, João Moreira (1999): *Notícias de uma guerra particular*. Documentário, 57 min, produzido por Raquel Freire Zangrandi.
- MARTINS, Estevão (2002): *Cultura e poder*. Porto Alegre: Editora Saraiva.
- MEDEIROS, Paula Cristina Pacheco (2006): “Lusofonia: discursos e representações”. Em: *O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Mestrado e Doutoramento do CES / FEUC / FLUC*, 1. <http://cabodosttrabalhos.ces.uc.pt/n1/documentos/200611_lusofonia_discursos_representacoes.pdf> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- MUDIMBE, Valentin (1988): *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUDIMBE, Valentin (1994): *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- NGOENHA, Severino (1993): *Das independências às liberdades. Filosofia africana*. Maputo: Edições Paulistas-África.
- NGOENHA, Severino (2014): *Intercultura: alternativa a governação biopolítica?* Maputo: Publiflix.
- NGOENHA, Severino / BUANAISSE, Eduardo (2012): “Fronteiras da filosofia para a construção da democracia em Moçambique”. Em: *Síntese*, 10, pp. 173-186.
- NGOENHA, Severino / CASTIANO, José (2011): *Pensamento engajado. Ensaio sobre filosofia africana, cultura política e educação*. Maputo: Educar.
- NUSSBAUM, Martha (2013): *Fronteiras da justiça*, São Paulo: Martins Fontes.
- RIBEIRO, Darcy (1995): *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, Edward (1980): *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris: Seuil.
- SANTOS, Victor dos (2005): “Portugal, a CPLP e a Lusofonia Reflexões sobre a Dimensão Cultural da Política Externa”. Em: *Negócios Estrangeiros*, 8, pp. 71-91. <<http://ftp.in-foeuropa.eu/rocid.pt/files/database/000033001-000034000/000033959.pdf>> (Consultado em 07 de julho de 2015).
- SILVA, Alberto da Costa (2003): *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova-fronteira.
- SODRÉ, Muniz (1988): *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- SPIVAK, Gayatri (1999): *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press.
- WIREDU, Kwasi (1996): *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.